

Chapitre V. Derrida et la déconstruction de la métaphysique

Pierre Aubenque

Dans Chaire Etienne Gilson 2009, pages 55 à 66
Éditions Presses Universitaires de France

ISBN 9782130520054

Chapitre V

Derrida et la déconstruction de la métaphysique

Le projet le plus radical d'une déconstruction de la métaphysique a été, au XXe siècle, celui de Jaques Derrida. L'existence de la déconstruction et les procédures qui, éventuellement, la permettent, sont envisagées dès les premières pages de la *Grammatologie* (1967). Derrida se reconnaît un précurseur, Heidegger, mais il lui reproche de n'avoir pas mené jusqu'au bout cette tentative. Un peu plus tard, dans « Ousia et Gramme » (1968)[1] : il nommera aussi de façon interrogative Plotin et les néoplatoniciens. Il reviendra plus tard[2] sur la proximité de son projet avec celui des néoplatoniciens et aussi sur leur distance, mais, semble-t-il, avec une insistance croissante sur la proximité.

Mais pourquoi déconstruire la métaphysique ? Pourquoi cette insistance, ce fanatisme au moins apparent de la déconstruction en dépit des difficultés et de la vanité apparentes de l'entreprise ?

On serait tenté de répondre qu'il y va de la *vérité*. C'est ce qu'aurait sans doute répondu Gilson si on lui avait demandé pourquoi il présente comme l'histoire d'une *erreur* le long procès d'essentialisation de l'existence, la contre-épreuve étant fournie par la vérité qu'il

1. Reproduit dans *Marges de la philosophie,* Paris, 1972.

2. « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché. Inventions de l'autre* (1997), et *Sauf le nom,* Paris, 1993.

reconnaît à la théorie thomiste de l'acte d'être, sommet de la spéculation métaphysique sur l'être. Derrida aurait refusé sûrement cette motivation et ce critère. On ne peut pas rejeter la métaphysique comme fausse, pour cette raison que la vérité est elle-même une notion métaphysique[1], de telle sorte que toute métaphysique est vraie selon son propre critère et qu'il n'y a pas d'instance supérieure à la métaphysique, « la plus haute des sciences », pour juger de la validité de ce critère.

Certes, on pourrait, de façon au moins hypothétique, tenter d'appliquer à la métaphysique l'une des définitions métaphysiques de la vérité : adéquation avec la chose ou accord de la pensée avec elle-même. Mais il n'y a pas ici d'adéquation ni d'inadéquation avec un objet extérieur, qui pourrait se donner à une expérience. Le discours métaphysique n'a pas de référent, à l'aune duquel on pourrait mesurer sa vérité ou sa fausseté. Quant au critère de la cohérence (la vérité est l'accord de la pensée avec soi-même), il s'applique si bien à la métaphysique que, mesurée à ce critère, toute métaphysique risque d'apparaître somme vraie, si, depuis son commencement parménidien jusqu'à son achèvement hégélien, la métaphysique est dans son fond identification de l'être et de la pensée.

Faute de pouvoir vérifier la métaphysique ou de l'invalider comme fausse, on pourrait la juger selon son opérativité ou son utilité pour l'homme. Ce motif a pu jouer un rôle dans la déconstruction heideggérienne de la métaphysique. Nous vivons aujourd'hui les effets négatifs et destructeurs de la métaphysique de la subjectivité, elle-même héritière de la métaphysique grecque. La métaphysique est responsable de la réduction de l'être à l'étant, de l'étantité à la représentabilité, de celle-ci à la calculabilité et à son corollaire, la disponibilité technique. Nous vivons aujourd'hui dans notre chair, à travers la domination planétaire des modes de pensée scientifico-techniques, l'oubli de l'être et ses conséquences : la perte du sens de

1. Cf. *Grammatologie,* p. 21.

la nature, la destruction de notre environnement vital, de notre *Lebenswelt,* et finalement la déshumanisation de l'homme en nous. Ce sont là des raisons suffisamment fortes de mettre en question notre modernité et de déconstruire la substructure métaphysique qui la gouverne. Ce thème peut n'avoir pas été la motivation dominante de Heidegger, qui prétend ne pas vouloir juger, mais comprendre. Mais il est clair que ce qui paraît bien être une critique de la domination mondiale de la technique a rendu en quelque sorte populaire la déconstruction de la métaphysique en lui donnant un point d'ancrage et des conséquences concrètes.

Rien de tel chez Derrida. Le point de départ de la *Grammatologie* est bien une analyse de certains aspects de la modernité, mais cette analyse n'est en aucune façon critique. Notre temps est, selon Derrida, marqué par un événement qui peut paraître mince ou en tout cas partiel : c'est la libération de l'*écriture* de la tutelle du logocentrisme, qui est en même temps un phonocentrisme. Il s'agit d'abord d'un événement théorique : l'apparition et le développement de la linguistique structurale. Celle-ci fait abstraction du sujet parlant, de la parole, pour considérer le fonctionnement de la langue : la langue est un système de signes arbitraires, qui ne renvoient pas à un signifié extra-linguistique qui en assurerait la stabilité et la pertinence, mais qui renvoient les uns aux autres par un ensemble de relations réciproques fondées sur l'opposition et la différence ; l'arbitraire du signe conduit à son caractère différentiel : « Dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus, une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. »[1]

Cette structure en réseau n'a besoin d'aucune présence : ni de la présence d'un signifié distinct d'un signifiant ni de la présence à soi d'un sujet qui insufflerait un vouloir-dire et en cela une direction, un

1. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* Lausanne, 1915 ; 3e éd., Paris, 1968, p. 166 (cité par J. Derrida, *L'écriture et la différence,* Paris, 1967).

telos, au jeu des signifiants. Si la présence d'un sujet est requise pour la parole prononcée et échangée, l'écriture fonctionne comme un système de signes renvoyant les uns aux autres et dont le renvoi réciproque constitue un *texte*. Le texte se caractérise par l'absence d'un centre, qui serait le signifié ultime, le signifié du signifiant est un autre signifiant, et ces glissements latéraux vont à l'infini, sont la texture même du texte.

Dans la substitution à la parole vivante, communiquée et échangée, de textes en réseaux ne communiquant qu'entre eux (on songe évidemment à l' « Internet », dont il a prévu dès 1967 le développement fulgurant), Derrida a reconnu une époque dans l'histoire du monde : « C'est le moment où le langage s'empare du champ universel des problèmes. C'est le moment où, par suite de l'absence d'un centre ou d'une origine tout devient discours..., c'est-à-dire un système dans lequel le signifié central n'est jamais un signifié absolu, originaire et transcendantal, n'est jamais présent en dehors d'un système de différences. L'absence d'un signifié transcendantal élargit le champ et le jeu des signifiés jusqu'à l'infini. »[1]

Cette situation époquale est celle de la fin du livre[2], c'est-à-dire la fin d'un mode d'écriture où la structuralité du texte était encore réappropriée et instrumentalisée par la présence d'une subjectivité, d'un auteur. On ne peut douter que cette description, outre son soubassement linguistique, ait une certaine vérité sociologique : la fin du sujet peut être illustré aujourd'hui par le traitement machinel de l'information et la constitution de réseaux, voire d'inter-réseaux (« internets »), où chaque information ne signifie que par sa référence à la totalité des autres ; la communication entre personnes, la parole vivante et échangée, s'efface devant la production et la consultation de textes, d'intertextes, de télétextes, de vidéotextes, qui créent eux-mêmes des contextes, suscitent même des méta-textes, etc.

1. « La structure, le signe et le jeu », dans *L'écriture et la différence,* p. 14 sq.
2. *Grammatologie,* p. 30.

Heidegger, qui, sous le nom de « cybernétique », fait quelquefois allusion à ce phénomène dans *Unterwegs zur Sprache* (1959), avait vu là une manifestation de la métaphysique à son déclin. Derrida aussi. Mais, à la différence de Heidegger, il décrit ce phénomène avec une sorte de jubilation, dans la mesure où le règne de la textualisation révèle, en même temps que le danger (l'effacement de la présence), la possibilité même d'une libération : libération de la présence, par le décentrement du sujet et l'abandon de toute prétention au fondement. Certes, il y a déjà un renversement de ce genre chez Heidegger, qui voit dans l'achèvement ultime des possibilités de la métaphysique la révélation du « danger » et en même temps du « salut » possible[1], ce que Derrida traduit ainsi : « L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. »[2] Mais Derrida montre de façon plus convaincante que Heidegger comment le développement planétaire de la technique (ici, des techniques d'écriture et de traitement de textes) révèle l'essence cachée de la métaphysique et constitue dès lors un premier pas vers son dépassement.

Pour Heidegger, il s'agissait encore sous le nom de dépassement d'une démarche salvatrice, mais amère. Pour Derrida, il s'agit d'une libération : par opposition à une « science [ancienne] de l'écriture bridée par la métaphore, la métaphysique et la théologie », « la science [nouvelle] de l'écriture donne les signes de sa libération »[3]. Il s'agit de « libérer le signifiant de sa dépendance ou de sa dérivation par rapport au logos et au concept connexe de vérité ou de signifié premier »[4]. Il s'agit de réouvrir les possibilités de la pensée en les libérant de leur asservissement au logocentrisme et au phonocentrisme.

1. *Vorträge und Aufzätze.*
2. Derrida, *L'écriture et la différence,* p. 13.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.,* p. 31-32.

Le trait de génie de Derrida est sans doute d'avoir réécrit l'histoire de la métaphysique à partir du « concept » de différence, qui, à vrai dire, n'est pas un concept, mais sera le levier de la déconstruation[1]. La notion de « différance » (que Derrida écrit avec un *a)* a trois origines :

— la différence ontologique de Heidegger ;
— la différence de Saussure (la langue est un système de différences ; seule la différence est productrice de sens) ;
— la notion néoplatonicienne de *diastasis,* qui est l'actif de *diastema* (intervalle, distance) : la *diastasis* est la production de l'intervalle, la distanciation, l'espacement, mais aussi le fait de temporiser, de différer une décision. Plotin définissait le temps comme *diastasis tes psyches,* Augustin traduira : *distensio animi.* Usant d'une homophonie, qui est aussi ici une parenté sémantique productrice de sens, Derrida conjoint sous la graphie de « différance » les deux sens du verbe « différer » : être différent, et différer au sens actif de repousser une action dans le temps. La différence diffère : elle espace et elle temporise. Elle est la source de l'espace et du temps[2].

La différance n'est pas un principe. Car le principe suppose un substantialité, une permanence, une présence à soi, que la différence excède, fait éclater : elle n'est pas une *hypo-stasis (substantia),* mais une *ek-stasis* (qui est le mot grec pour « ek-sistence »).

1. « La différence » (1968), in *Marges de la philosophie,* p. 6 sq.

2. J'ai raconté récemment (« From a conversation with Heidegger on Derrida », in *Poiesis. A Journal of Arts and Communication* (GS Press, Saas Fee, 2009), comment j'eus l'occasion, en décembre 1968, d'exposer à Heidegger, sur sa demande, ce qui me paraissait être les grands thèmes de la philosophie de Derrida. Il parut particulièrement intéressé par le thème de la « différance » et nous passâmes un long moment à essayer de traduire ce terme en allemand. Nous n'y parvîmes pas. Les deux sens du français « différer » sont exprimés en allemand par deux termes : *verschieden sein* (être différent) et *verschieben* (repousser dans le temps). Malgré une vague homophonie, il s'agit de deux radicaux différents. Le jeu de mots derridien n'est possible qu'en latin (où le verbe *differre* a les deux sens) et dans les langues romanes. L'anglais, qui emploie deux verbes apparentés – *to differ* au premier sens et *to defer* au second – constitue un cas intermédiaire. Heidegger dût reconnaître : « Sur ce point, le français va plus loin que l'allemand. » Et il me pria de transmettre à Derrida son souhait pressant de le rencontrer, ce qui malheureusement n'advint pas.

Mais la différance n'est pas davantage une origine. La problématique de l'écriture, qui n'a ni commencement ni fin, qui renvoie toujours à des signifiants indéfiniment disponibles et n'annonce jamais un signifié ultime, a mis en question la valeur d'*arche* et la possibilité d'une archéologie. L'origine est un concept métaphysique, qui suppose une présence primordiale, une autopossession. Au contraire, le signe est la présence différée[1]. De même, la vision phénoménologique est indéfiniment différée.

À l'inverse, la métaphysique ferme, clôture la différence : différence de l'être et de l'étant, différance comme temporalisation extatique, différence comme condition de la signification. À la différence elle substitue la présence d'un principe fondamental ou substantiel : *ousia, parousia,* signifié transcendantal. Au *Dasein* extatique qui ne se connaît pas lui-même (l'homme, disait déjà Kant, n'est que le phénomène de lui-même), elle superpose et finalement substitue la substantialité du sujet, *hypo-keimenon, sub-jectum,* possesseur de soi-même.

La différence maintient ouvert un espace, une possibilité pour la pensée. L'oubli de la différence clôt prématurément les possibilités de la pensée, étouffe l'innovation, réduit le nouveau à une extrapolation de l'ancien. À l'inverse, rouvrir la possibilité, c'est faire advenir les impossibilités prématurément édictées par la métaphysique. Derrida renoue ici avec la tradition néoplatonicienne et ses prolongements dans la mystique rhénane, à quoi il consacrera plus tard deux essais[2]. Ainsi Agelus Silesius :

> *« Va où tu ne peux aller ; vois où tu ne vois pas ;*
> *Entends où rien ne bruit ni ne résonne,*
> *Alors tu seras là où Dieu parle. »*[3]

1. *Marges de la philosophie,* p. 9.
2. Cf. ci-dessus, p. 55, n. 2.
3. *Der Cherubinische Wandersmann,* I, 199, éd. bilingue H. Plard, Paris, 1946, cité par Derrida, *Sauf le nom,* p. 63.

Et surtout :

> *« Le plus impossible est possible »*
> *(Das Übermöglichste ist möglich)*[1].

Le « Über » de « übermöglichste » peut signifier aussi bien le « plus » ou le « plus que » : le plus impossible ou le plus qu'impossible, et, en ce second sens, commente Derrida, « la plus grande puissance du possible »[2]. En fait, le premier sens conduit au second. Le superlatif absolu poussé à la limite passe dans son contraire. Le dépassement de l'impossibilité est la possibilité.

Mais comment réactiver (plutôt qu'actualiser) cette « impossible possibilité » ? En d'autres termes, comment déconstruire la métaphysique ? Derrida, plus que tout autre, se heurte ici à la critique sévère de J. Habermas, qui considère comme contradictoire « l'autocritique totalisante de la raison »[3]. On ne peut critiquer la raison qu'à l'aide d'arguments rationnels, dont on conteste précisément la validité. On *fait* le contraire de ce que l'on *dit* : on se réclame de la raison, dans la mesure où l'on donne des raisons, au moment même où, en paroles, on la déconstruit. Le modèle de cette critique est la critique que fait Aristote des négateurs du principe de contradiction : au moment même où ils *parlent,* fût-ce contre le principe de contradiction, ils attestent par leur performance *(speech act)* la validité de qu'ils contestent. C'est ce que Habermas nomme, avec les termes de la linquistique moderne, une « contradiction performative » *(ibid.)*.

Chez Derrida, la contradiction prend une forme plus spécifique, qu'avait reconnue Heidegger : comment déconstruire la métaphysique à l'aide d'un langage qui est celui de la métaphysique ? La théologie négative des Néoplatoniciens se heurtait à une semblable diffi-

1. *Ibid.,* VI, 153, cité par Derrida, *ibid.,* p. 33.
2. *Sauf le nom,* p. 113.
3. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt am Main, 1988, chap. VII, p. 219.

culté : Comment, de l'intérieur du langage, dépasser les limites du langage ? Comment parler pour dire qu'on ne peut pas parler ? Derrida a bien posé ce problème, qui est le « problème du statut d'un discours qui emprunte à une tradition les instruments dont il a besoin pour déconstruire cette tradition même »[1]. La réponse de Derrida relève, comme le reproche lui-même, de contradiction performative, de la pragmatique et pourra paraître modeste au retard de la prétention avancée : la déconstruction n'est qu'un « bricolage » lequel consiste à utiliser comme instruments des éléments fortuitement rencontrés qui avaient une autre finalité que celle qu'on leur assigne : par exemple, finir de démolir une maison avec les matériaux issus de l'effondrement de cette maison elle-même. D'une façon moins imagée ou en se servant d'une autre image, Derrida assure qu'il s'agit d'un problème de *stratégie* : « Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces qu'en habitant ces structures. En les habitant d'une certaine manière..., opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion. »[2]

Ainsi Derrida procède-t-il avec le concept de signe, concept linguistique, métaphysique et même théologique. Le signe est un support matériel (son émis ou mot écrit) qui renvoie à une idéalité intelligible. Si nous voulons surmonter la dualité du signifié et du signifiant, du sensible et de l'intelligible, nous pouvons utiliser le concept de signe, mais pour dire que le signe ne renvoie qu'à d'autres signes. Dans la tradition métaphysique, le signe est la trace d'autre chose : chez Plotin encore, l'être était la trace de l'Un. Pour Derrida, c'est la *trace* tout court, le tracé, le trait, l'inscription qui n'inscrit rien d'autre qu'elle-même[3]. On pourrait procéder de même

1. *Sauf le nom,* p. 121.
2. *Grammatologie,* p. 39.
3. *Ibid.,* et « La différance » (voir p. 60, n. 1 ci-dessus), *ad. fin.*

avec le concept d'origine, d'*arché* : l'origine est un commencement qui n'a jamais commencé ou qui a toujours déjà commencé, etc. Il s'agit, en un mot, de procéder à une subversion interne des concepts.

Mais, quelle qu'en soit la nécessité interne, n'y a-t-il pas une limite à la subversion ? Le projet de déconstruction laisse derrière lui un sentiment d'insatisfaction, de malaise, alors que la métaphysique était rassurante, « tranquillisante ». La liberté à l'égard de toute détermination et de toute contrainte même rationnelle, l'an-archie du principe, laisse la porte ouverte à l'anarchie tout court, au chaos, au règne du fortuit, de l'aléatoire, dont la vacuité (la nature a horreur du vide) risque d'être remplie par l'arbitraire, individuel ou collectif. N'avons-nous pas échangé une domination contre une autre, plus imprévisible, plus menaçante que l'autre ?

Cette question était déjà celle de Plotin et je ne suis pas sûr que Derrida puisse y échapper. Le point de départ est le même : la déconstruction est une libération, et d'abord une émancipation du principe lui-même : « Il faut sans doute comprendre en ce sens la parole énigmatique des Anciens : le "au-delà de l'essence". Elle ne veut pas dire seulement cet au-delà engendre l'essence, mais *qu'il n'est pas esclave d'une essence ni de lui-même,* et il ne faut pas dire qu'il a pour principe sa propre essence, mais c'est lui qui est principe de l'essence, et il me l'a pas faite pour lui, mais, l'ayant faite, il l'a laissée en dehors de lui, parce qu'il n'a pas besoin d'un être qu'il ait fait. »[1] « Comment ce qui est avant toute subsistence *(hypostasis)* aurait-il reçu la subsistence, soit d'un autre, soit de lui-même ? »[2] Ne pas être sub-sistant, c'est n'être le sujet d'aucun prédicat. Bréhier commente ainsi ces passages : « Faire d'un terme le sujet d'une proposition, c'est par là même le subordonner, le rendre en quelque façon prisonnier d'une

1. *Ennéades,* VI, 8, 19, l. 12-19.
2. *Ibid.,* 10, l. 36-38.

essence... La négation n'est pas... une sorte de privation, mais comme la liberté de toute essence. » Et Bréhier ajoute cette phrase admirable : « La négation signifie, à sa façon, une volonté de puissance. »[1]

Mais cette puissance qui nie, et donc excède, toute essence et toute nécessité peut-elle se manifester de façon autre qu'aléatoire ? Ici, Plotin a rencontré et réfuté des auteurs qui annoncent le radicalisme et le négativisme de Derrida : les Gnostiques, à la critique desquels il a consacré plusieurs traités[2]. Pourtant, les Gnostiques – et c'est ce qui fait de leur critique à bien des égards une sorte d'autocritique de Plotin – partaient des mêmes négations que Plotin lui-même : le Principe n'a pas d'essence ni de nature, il est « celui qui n'a pas de père, celui qui n'est ni objet de pensée ni essence », « celui qui n'est pas, sans pensée, sans sentiment, sans mesure, sans réflexion, sans passion, sans désir », « celui qui reste seul avec lui-même »[3]. La conséquence qu'en tirent les Gnostiques est que le principe est par accident ce qu'il est. Mais alors les Gnostiques, et Plotin lui-même, se trouvent placés devant ce dilemme : « Ou bien l'Un a une cause et une raison et alors il n'est pas Principe ; ou bien il n'en a pas, et alors, il est ce qu'il est par hasard. »[4]

Pour échapper à ce dilemme, Plotin recourt finalement dans l'avant-dernier traité des *Ennéades* (VI, 8 : De la volonté et de la liberté de l'Un) à une notion qui n'est ni celle de nécessité ni celle de hasard : c'est la notion de *volonté*. Par une exception unique à la théologie négative, Plotin attribue une volonté à l'Un. Cette volonté est libre, mais non d'une liberté d'indifférence, qui la ferait libre pour le mal comme pour le bien ; c'est une volonté incapable d'aller au mal, « l'impossibi-

1. E. Bréhier, « L'idée du néant et le problème de l'origine dans le néoplatonisme grec » (1999), in *Études de philosophie ancienne,* Paris, PUF, 1955, p. 265.

2. *Enn.,* II, 9 (« Contre ceux qui disent que le Démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais », généralement abrégé en : « Contre les Gnostiques »), et, pour une large part, VI, 8 (« De la volonté et de la liberté de l'Un »).

3. Textes gnostiques transmis par l'auteur chrétien des *Philosophumena,* livres V-VIII, et cités par Bréhier, Notice de l'*Enn.,* VI, 8, vol. VI, 2, p. 121.

4. Bréhier, *ibid.,* p. 122.

lité d'aller au mal n'étant pas une marque d'impuissance..., mais une surabondance de puissance » *(hyperbolè tes dynameos)*[1].

Seuls certains mystiques médiévaux iront jusqu'à nier de Dieu la bonté aussi bien que l'essence. Dieu est au-delà du Bien, disait déjà le Pseudo-Denys. Et Maître Eckhart cite une thèse, qu'il ne reprend pas entièrement à son compte et qui sera condamnée par une bulle pontificale, selon laquelle « Dieu n'est ni essence ni bonté *(Gott ist nicht Wesen noch Güte)* »[2]. Ici doit se marquer *in fine* la réserve plotinienne. L'Un n'est rien de ce que l'on peut en dire. Mais il est volonté et Bonté ou, comme le dit Plotin d'une terme plus abstrait, « convenance » *(deon)*[3]. Il produit se qui convient.

Derrida aurait-il partagé cette réserve, qui seule le sauverait comme Plotin de la tentation du gnosticisme ? Il est vraisemblable que non. Mais sans doute pourrait-on lui poser comme aux Gnostiques la question suivante : L'aléatoire absolu est-il pensable ? Peut-on penser la différence, la dissémination, sans avoir une idée de l'unité ? Et finalement le désordre, comme l'a montré Bergson dans une analyse célèbre[4], n'est-il pas lui-même un ordre, même si c'est un autre ordre ?

N'y a-t-il pas un point où la théologie négative doit se dépasser elle-même, ne serait-ce que pour reconnaître le sens immanent qui en inspire la démarche et qui lui donne ce que Derrida appellerait son « lieu », sa domiciliation insupprimable dans ce qui est, qu'on le veuille ou non, le Logos ?

1. *Enn.,* VI, 8, 10, l. 30-33.
2. Maître Eckhart, *Quasi stella mutatina,* cité par Derrida « Comment ne pas parler... », in *Psyché, op. cit.,* p. 576.
3. *Enn.,* VI, 8, 18, l. 44.
4. Bergson, *La pensée et le mouvement,* chap. IV (« Critique de l'idée de néant »).